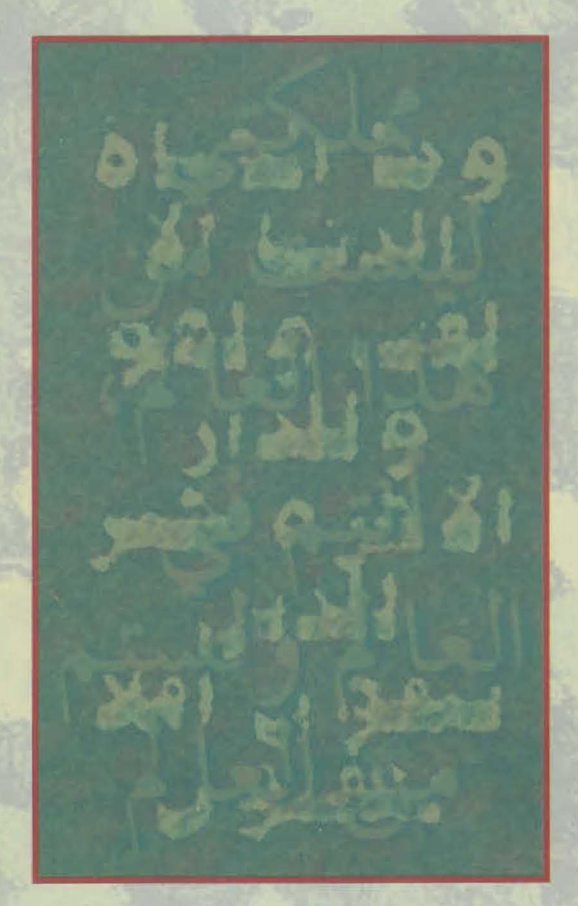


الدّين والدّنيا في المسيحيّة والإسلام



أعمال الحلقة الصيفية الأولى

١٩٩٦

جامعة البلمند

الدّين والبِنى السياسيّة
وجهة نظر إسلاميّة

د. محمّد سليم العوّا

موضوع هذه المحاضرة، والعنوان الذي اختير لها، يغريان بأن نحدّد معنى الدين، ومعنى البنية السياسية، حتى نتبيّن مواقع الأقدام، ونتوقّى مزلاّت في الأقلام. وحتى يكون حديثنا عن العلاقة بينهما حديثًا باقيًا في أمر محدد، لا حديثًا عابرًا عن أمر غامض، سرعان ما يتبدد.

أمّا الدين فهو ما يتديّن الإنسان به، أي يخضع له وينقاد، خضوع طاعة وانقياد رغبة، لا خضوع الكاره المُكرَه ولا انقياد المنافق المداهن. وعلى هذا المعنى حمل العلماء قول الله تبارك وتعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (الْبَقَرَة، ١٥٦). قالوا إنّ الطاعة لا تكون إلاّ بإخلاص، والإخلاص لا يتأتّى فيه الإكراه. وقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ (النِّسَاء، ١٢٥) فإنّ الأحسن دينًا هو الأحسن طاعة، وكذلك قوله جلّ شأنه ﴿وَأَخْلَصُوا

دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾ (النِّسَاء، ١٤٦) فإن معناه أخلصوا طاعتهم. ونهى أهل الكتاب عن الغلوّ في الدين: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ (النِّسَاء، ١٧١) معناه لا تزيدوا في الطاعة عن الحدّ المفروض عليكم، فإنّ الغلوّ هو «مجاوزة الحدّ والخروج عن القصد».

ولا يقال لفظ «الدين» إلاّ في سياق تعتبر فيه الطاعة والالتزام بحكم الشريعة كما في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ، وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى: أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ، كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ...﴾ (الشُّورَى، ١٣).

ولذلك عرّفه العلماء بأنه «ما شرع الله لعباده على لسان الأنبياء ليتوصلوا به إلى جوار الله»[١].

ويرد الدين في الاستعمال القرآني مرادًا به الشريعة (= القانون القائم بين الناس، أو الواجب الإعمال فيهم). مثال المعنى الأول قول القرآن الكريم عن النبيّ يوسف ـ عليه وعلى سائر الأنبياء أفضل الصلاة والسلام ـ ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ: مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (يُوسُف، ٧٦)، (الظلال، جـ١٣ ص٣٥، وما بعدها). ومثال الثاني قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التَّوْبَة، ١٢٢).

فالدين إذًا هو القانون القائم أو الواجب التطبيق طاعةً لله تعالى وطلبًا لمرضاته.

وأمّا البِنى السياسية (political structure) فتعرّف بأنها مجموعة المؤسسات السياسية المميّزة لمجتمع ما بوصفها تركيبة غير عشوائية (أي مقصودة) تفضي إلى قيام كيان سياسي أعلى هو الدولة[٢].

ومن الدولة ـ باعتبارها المؤسسة السياسية العليا ـ تستمد البنيات المختلفة وجودها ووظائفها[٣].

وهكذا تعتبر السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية، وتعتبر الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني وجماعات المصالح من البِنى السياسية.

والبحث في هذه المحاضرة مداره هو العلاقة بين الدين بالمعنى الذي ذكرناه آنفًا وبين هذه «البِنى» أو «المؤسسات السياسية».

وللإسلام في شأن كل وظيفة من وظائف البِنى السياسية المذكورة تشريع ملزم أو توجيه موحٍ بما ينبغي عمله وما يجب اجتنابه. وقد قال الإمام الشافعي في رسالته ـ معبّرًا عن شمول الإسلام لحياة الإنسان كلها ـ «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى فيها».

أمّا الوظيفة التشريعية فإن النظرة الإسلامية إليها تفرّق بين نوعين من التشريع، النوع الأول هو التشريع المنصوص عليه في القرآن الكريم أو السنّة النبويّة، وهو بدرجاته المختلفة (من واجب ومندوب ومحرّم ومكروه ومباح) لا صنع للبشر فيه إلاّ فهمه والقيام بما أوجبه عليهم واجتناب ما نهاهم عنه. والقرآن الكريم يجعل ذلك شرطًا من شروط الإيمان فيقول: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النِّسَاء، ٦٥).

والنبيّ صلّى الله عليه وسلّم ـ وأمّته من بعده ـ مأمور باتّباع ما يوحى إليه من الشريعة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (الْجَاثِيَة، ١٨).

وقد علّم الرسول صلّى الله عليه وسلّم أتباعه أن عليهم بذل غاية وسعهم في طاعة ما يرد به أمر، وعليهم أن يجتنبوا كل ما يرد عنه نهي فقال لهم: «إذ أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» ففي الأمر بالفعل يجب على المسلم أن لا يدّخر وسعًا، ولا يبخل بطاقة، ولا يوفّر جهدًا في سبيل أداء ما كُلِّف به. أمّا النهي فهو يقتضي مجرّد الامتناع أو ترك الفعل وهذا ما يقدر عليه كلّ مكلّفٍ.

ولهذا التشريع القرآني والنبوي خصائص فصّلها علماء الأصول (أصول الفقه) وعلماء المقاصد (مقاصد الشريعة) وهذه الخصائص مؤثّرة في النوع الثاني وهو التشريع الاجتهادي وإن كانت ليست لازمة له لأنه صناعة بشرية يعتريها ما يعتري صنع البشر من أنواع القصور أو الخلل. ومن أهم هذه الخصائص:

التيسير وعدم الحرج: فالأصل في التشريعات النصيّة كلّها هو الأخذ باليسر وترك العسر، وطلب ما في وسع المكلّف مع نفي الحرج عنه. وقد نطق بذلك القرآن الكريم في مثل قول الله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ (الْبَقَرَة، ٢٨٦) وقوله سبحانه بعد بيان تشريع الصيام - وهو عند كثيرين عبادة فيها نوع مشقّة - ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (الْبَقَرَة، ١٨٥) وقوله جلّ شأنه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الْحَجّ، ٧٨). بل إن القرآن ليصف النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بأنّه: ﴿يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأَعْرَاف، ١٥٧)، وقد صحّ عنه عليه الصلاة والسلام أنّه قال: «يسّروا ولا تعسّروا» وأنه «ما خُيِّرَ بين أمرين إلّا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا».

وتطبيق هذه الخصيصة واضح في شتّى جوانب التشريع الإسلامي من واجبات ومحرّمات وعبادات ومعاملات ويخرج بنا تتبّع أدلّة ذلك عن نطاق البحث هنا.

المرونة والتوسعة: ويبدو ذلك أظهر ما يبدو في أنّ تشريع الإسلام النصّي محدود بآيات معيّنة حصرها العلماء تحت عنوان آيات الأحكام، وأحاديث معدودة جلّها شارح لهذه الآيات وأقلّها يأتي بتشريع مبتدأ لا نصّ عليه في القرآن الكريم. وهذا التحديد هو سرّ إباحة الاجتهاد فإن «الوقائع لا تتناهى» (لأنّنا نواجه في كل جيل صورًا جديدة من الحوادث) والنصوص «متناهية» أي محدودة (لأن الوحي انقطع بموت الرسول صلّى الله عليه وسلّم). والمحدود لا يمكن أن يفي بأحكام غير المحدود، ولذلك شرّع الاجتهاد ليبيّن المؤهلون له من العلماء حكم الإسلام في مشكلات كلّ عصر ومستجدّات مسائله.

ثم إنّ خصيصة المرونة والتوسعة تتبدّى أيضًا في منهج القرآن والسنّة في التشريع. فهذا المنهج قائمٌ على «إجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير». فأحكام الزواج والطلاق والرضاعة والنفقة والمتعة والعدّة (من طلاق أو وفاة) مبيّنة تبيينًا تفصيليًا لا يكاد يدع لمجتهد مجالاً. وأحكام الشورى والحرية والعدالة والاقتصاد والقضاء مبيّنة تبيينًا مجملاً لا يمكن الاكتفاء به لمواجهة متطلبات الحياة المتغيرة كل يوم. والنوع الأول من البيان ملائم لطبيعة العلاقات التي يحكمها، والنوع الثاني لا يصلح سواه لتنظيم العلاقات المتغيرة بصورة متكررة إلى قيام الساعة.

تعليل الأحكام: في القرآن والسنّة تعليلات عديدة للأحكام التشريعيّة، ففي القرآن الكريم ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ و﴿ذَلِكَ أَزْكَى لَكُمْ﴾ و﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الْحَشْر، ٧) و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ﴾ (الْمَائِدَة، ٩١) وأمثال ذلك كثير.

وفي السنّة النبوية «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» و «إلاّ تفعلوه تكن فتنةٌ في الأرض وفسادٌ كبير» و «ألا فزوروها فإنها تذكّر الآخرة» وغير ذلك كثير.

وقد أخذ العلماء من هذا المسلك قواعد كثيرة يستفاد بها في التشريع الاجتهادي (= البشري) كما يستفاد بها في التطبيق العملي للتشريع النصّي. فمن ذلك أنّ «الحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا» وأنّ «المصلحة هي أساس العلّة أو هي العلّة الحقيقية» وأنّ «المصالح العامّة مقدّمة على المصالح الخاصّة» وأنّ «دفع المفسدة مقدَّم على جلب المصلحة» وأنّ «المفاسد درجات كالمصالح» فيدرأ أكبر المفاسد ويُحتَمَل ما دونه إذا لم يمكن درء الجميع، ويجلب أو يحقق أعظم المصالح ويترك الأدنى منها إذا استحال تحقيقها كلّها[٤].

وهكذا يقودنا البحث إلى النوع الثاني من نوعَي التشريع وهو التشريع الاجتهادي (= البشري). وهذا النوع من الوظيفة التشريعية ضروري في ظلّ شريعة محدودة فيها آيات الأحكام وأحاديثها (= التشريعات النصّية) وهي في الوقت

نفسه الشريعة الخاتمة التي يجب على أتباعها إعمالها والعيش في ظلّها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[٥].

والاجتهاد أصل من أصول الإسلام، قرّره القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النِّسَاء، ٨٣)، وبمثل قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النِّسَاء، ٥٩).

وأكّده الرسول صلّى الله عليه وسلّم في حديث معاذ حين بعثه إلى اليمن، وفي حديث عمرو بن العاص حين أمره بالاجتهاد بين يديه، وهو الحديث الذي تضمّن قوله صلّى الله عليه وسلّم «إنّ الحاكم إذا اجتهد فحكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فحكم فأخطأ، فله أجر واحد»، وفي إقراره اجتهاد أصحابه وهم في أسفارهم بعيدون عنه وهي حوادث كثيرة مشهورة.

وعلى قاعدة هذا الاجتهاد تمضي الوظيفة التشريعية في الدولة الحديثة، تلتزم بالنصوص التشريعية القطعية الورود والدلالة فلا تخالفها ولا تغيّر من دلالتها. وتنظر في النصوص الظنّية الدلالة فيختار أهل النظر من الأمّة ما يرونه محققًا للمصلحة - في كل عصر - من بين الدلالات المتعددة.

وتلتزم بالتوجيه الوارد في النصوص المجملة فلا يجوز مخالفة حكم نصيّ بدعوى إجمال النص وعدم تفصيله. وفي ما عدا هذين القيدين (التزام النصوص التفصيلية واقتصار الاجتهاد التشريعي فيها على تفسيرها أو تحديد الدلالة المقصودة منها، وعدم مخالفة الحكم أو التوجيه المستفاد من النصوص المجملة) - في ما عدا هذين القيدين فإنّ كل أمر ممّا لم يرد فيه نصّ، أو ورد فيه نصّ ظنّي الورود يصحّ أن يكون محلاً للعمل التشريعي الاجتهادي[٦].

والتشريع الاجتهادي أخذ في تراثنا الإسلامي صورة «الفقه» وجمّعت ثروة منه، لا تدانيها ثروة فقهية في نظام قانوني غير النظام القانوني الإسلامي، في مدوّنات الفقه المذهبي والمقارن التي لا تقع تحت حصر.

وهذا الفقه دليل على سبل الهدى في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها. ولكنّه ليس «أحكامًا» ملزمة لكل جيل وكل عصر. فإنّه ليس في الإسلام سلطة ملزمة للناس كافة سوى سلطة التشريع الربّانية المتمثلة كلمتها ـ في ما بين أيدينا ـ في القرآن والسنّة. أما اجتهاد العلماء فهو غير ملزم لأهل الاجتهاد لا في العصر الذي وقع فيه ولا في العصور التي تأتي بعده[٧].

وممارسة الوظيفة التشريعية في الدولة الإسلامية الحديثة لا بدّ أن تهتدي بخصائص التشريع الإسلامي التي ذكرنا بعضها: فلا يجوز أن يكون التشريع مصدرًا للعسر والحرج، ولا أن يكون محققًا لمفسدة أو مهدرًا لمصلحة بوجه مطلق أو غالب، ولا أن يكون مخالفًا من كل وجه لنصّ قرآني أو لنصّ من نصوص السنّة الصحيحة مهما ظُنَّ أن في هذه المخالفة المطلقة مصلحة ما... وهكذا فإنّ سائر الخصائص التي اتصف بها التشريع النصّي يجب أن تكون من موجهات التشريع الاجتهادي، وبذلك تتحقق مقاصد الشريعة الكلية وتصان قيمتها العامّة.

وقد عبّر مؤسّس الجمهورية الإسلامية في إيران الإمام آية الله الخميني عن المعاني السالف ذكرها كلها بقوله:

«وكل ما ورد في الكتاب والسنّة مقبول، مطاع في نظر المسلمين، وهذا الانصياع يسهّل على الدولة مسؤولياتها، في حين أن الحكومات الدستورية الملكية أو الجمهورية إذا شرعت الأكثرية فيها شيئًا، فإن الحكومة بعد ذلك تعمل على أن تحمل الناس على الطاعة والامتثال بالقوة إذا لزم الأمر.

«فحكومة الإسلام.. حكومة القانون، والحاكم هو الله، وهو المشرّع وحده لا سواه، وحكم الله نافذ في جميع الناس، وفي الدولة نفسها». كل الأفراد: الرسول صلّى الله عليه وسلّم وخلفاؤه، وسائر الناس يتبعون ما شرّعه لهم الإسلام الذي ينزل به الوحي ويبيّنه الله في القرآن أو على لسان الرسول صلّى الله عليه وسلّم.

«أجل فالحكومة في الإسلام تعني اتباع القانون، وتحكيمه، والسلطات الموجودة عند النبي صلّى الله عليه وسلّم وولاة الأمر الشرعيين من بعده، إنما هي مستمدّة من الله، وقد أمر الله باتباع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأولي الأمر من بعده: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

«فلا مجال للآراء والأهواء في حكومة الإسلام، وإنما النبي صلّى الله عليه وسلّم والأئمة والناس يتبعون إرادة الله وشريعته»[٨].

والقضاء ولاية بالغة الأهمية في تنظيم الإسلام للبنى السياسية، ففي كتاب الإسلام الأول نقرأ :﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النِّسَاء، ٥٨) ونقرأ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾ (النِّسَاء، ١٠٥) ونقرأ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ، شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ، وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى، وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الْمَائِدَة، ٨) ونقرأ - كذلك - ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ، وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ (الْمَائِدَة، ٤٩).

والقضاء في فقه الإسلام إحدى ولايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل هو أهمّ هذه الولايات وأعلاها شأنًا.

والتراث الفقهي حافل بما يشترط في القاضي من حيث شخصه ومن حيث كفاءته على السواء. هذه الشروط كلّها اجتهادية لا يلزم منها إلّا شرط الكفاءة العلمية والخلقية حتى يطمئن الناس إلى قضاتهم.

وفي الفقه آراء حول ولاية المرأة، فبعض المذاهب (المالكية والشافعية والحنابلة) يمنع تولّيها القضاء على الإطلاق. وبعضهم يجيز لها ولاية القضاء إلّا في الحدود والقصاص (الأحناف) وبعضهم يرى جواز ولايتها القضاء دون قيد (الظاهرية وابن جرير الطبري). وليس في الأمر نصّ محكم قطعي الدلالة يؤيد أحد هذه الآراء، فهو من مسائل الاجتهاد يدور فيها الرأي مع المصلحة ولا تثريب على

من ولّى المرأة القضاء ما دامت مستوفية شرطي الكفاءة العلمية والخلقية شأنها شأن الرجل سواءً بسواء.

وفي ظلّ تولية القضاء للمؤهلين للاجتهاد، الذين كانوا يمارسونه فعلاً، إذ لم يكن القاضي يُردُّ إلّا إلى علمه بالشريعة للحكم بين الناس، ذهب الفقهاء إلى عدم جواز تولية غير المسلمين القضاء لأنهم ليسوا أهلاً للاجتهاد الفقهي بشروطه الأصولية المعروفة. ولكن القاضي اليوم لا يطلب منه الاجتهاد، بل هو لا يجوز له أن يجتهد أصلاً، وهو يولى للحكم بالنصوص القانونية المدونة، وتراقبه في حكمه من حيث فهمه للواقع ومن حيث إصابته صحيح القانون محاكم أعلى في سلّم التدرج القضائي فتلغي حكمه إن أخطأ وتؤيده إن أصاب وفي ظلّ هذه الظروف ينبغي أن يتغيّر الاجتهاد الفقهي ـ وهو ما حدث فعلاً في جلّ البلاد الإسلامية ـ فتصح تولية المواطنين غير المسلمين القضاء إلّا حيث يكون الأمر متصلاً بالدين الإسلامي ـ كقوانين الأحوال الشخصية ـ فتقتصر ولاية القضاء فيها على المسلمين للمسلمين، وعلى غير المسلمين ـ بحسب ديانتهم أو ملّتهم أو طائفتهم ـ لأبناء الديانة أو الطائفة أو الملّة.

والقاعدة التي لا يتغير وجوب الالتزام بها في شأن وظيفة القضاء هي إقامة العدل، فبه ـ في النظرة الإسلامية ـ قامت السماوات والأرض، وحيث أسفر وجهه ـ في صحيح الفقه والفهم ـ فثمّ شرع الله ودينه.

والحديث عن الوظيفة التنفيذية هو حديث عن الإدارة اليومية لحياة الناس. وهي إدارة تلتزم أول ما تلتزم باعتبار العمل تكليفًا يُسأل صاحبه عمّا عمل فيه يوم القيامة، لا تشريفًا يجلب له الحظوة والقوة والثروة والسلطان. قال الرسول صلّى الله عليه وسلّم لمن سأله أن يولِّيه عملاً: «إنّها أمانة، وإنّها تكون يوم القيامة خزيًا وندامة إلّا من أخذها بحقها وأدّى الذي عليه فيها». وقال لآخر طلب مثل ذلك: «إنّا لا نولي عملنا من طلبه».

والإنسان في عمله كلّه رقيب على نفسه وهو مأمور أن يزن عمله ـ بميزان

الشرع - قبل أن يوزن عليه، وأن يحاسب نفسه قبل أن يحاسبه الله عزّ وجلّ. وولاة السوء المفسدين في الأرض مذمومون ومتوعدون بسوء المصير: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ، وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ. وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ، وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ. وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمَهَادُ﴾ (الْبَقَرَة، ٢٠٤ - ٢٠٦).

والناس سواسية في حقّ تولّي الوظيفة التنفيذيّة لا يميّز بينهم إلّا الكفاءة العلمية والعملية، والمسؤول عن التولية لا يجوز له أن يحابي قومه أو فئته أو طائفته فإنّ «من ولّى ذا قرابة محاباة، وهو يجد خيرًا منه، لم يجد رائحة الجنّة».

والناس خُلِقوا مختلفين بفطرتهم ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ، وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هُود، ١١٨ - ١١٩).

والتسليم بالتعددية البشرية يؤدّي - قطعًا - إلى التسليم بالحق في الاختلاف، والحق في الاختلاف يتبعه الحق في اجتماع المختلفين في فرق وجماعات (أحزاب وتجمعات متنوعة) يعبّر كل منها عن آراء المتفقين على أمر أو على عدد من الأمور في مواجهة المخالفين لهم فيها كلّها أو بعضها.

وكثير من الناس - بل من الباحثين - يقفون في بيان موقف الإسلام من فكرة الأحزاب السياسية موقف الناقل لآراء الأقدمين المقلد لها. وقد أتيح لي، من قبل، أن أقول في شأن هؤلاء إن «التقليد إن يكن شرًا كلّه - أو جلّه - يبلغ ذروة الشر وغايته في المجال السياسي. وكتابات الأقدمين التي يقلدها المعاصرون «نسبية» بكل ما في هذه الكلمة من معان ولا تصلح بأي وجه من الوجوه أن تكون قيدًا على الحركة السياسية الإسلامية المستمرة على مدى التاريخ والباقية ما بقي في الأرض مسلمون.

والتاريخ الإسلامي - أو تاريخ المسلمين - بخيره وشرّه مصدر صالح للعبرة والعظة، ولكنّه لا يمثل سوابق مقيّدة تحتذى تفاصيلها ويستمسك بدقائقها، إن تكن سوابق صالحة، أو يرفض من أجلها نفسه ويدان دعاته، إن تكن سوابق

جور وطغيان. ولذلك احتاج موقف الفكر السياسي الإسلامي من التعددية السياسية إلى بيان متجدّد، حتى يدرك الناس أنّ الدعاة إلى إصلاح سياسي مستند إلى الإسلام لا يقفون ضد التعدديّة السياسية أو يساندون الطغيان أو يمهّدون لاستبداد جديد - قديم، يلبس لباس الدين ويحتمي به (!!). ولا يجوز للدعاة إلى إصلاح سياسي يستند إلى الإسلام أن تغيب عنهم حقيقة يشهد بها تاريخ البشريّة في مختلف أديانها: إنّ أسوأ صور الظلم وأفدحها، وأبشع حالات الطغيان وأقساها، ما كان مستندًا إلى نظرة دينيّة يساء فيها استخدام نصوص الدين الصحيحة بتأويلها على وفق أهواء الظالمين، أو يدسّ فيها على الدين ما ليس منه لتحقيق نزواتهم، والقضاء على خصومهم»[٩].

إنّ الطريق إلى أي عمل فكري إسلامي جادّ في عصرنا - كما كان في كل عصر - هو النظر في الأصول الإسلامية (القرآن والسنّة) وما توجبه على الناس، ثم اقتراح السبل المؤدية إلى تحقيق هذا الواجب وتجريبها، فما صلح منها هو صحيح، وما لم يؤدِّ ما وضع له أبدلنا به بغيره. ونحن على قاعدة فقهية صحيحة: «كلّ تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل»[١٠].

والنظر في الأصول على هذا النحو هو: الاجتهاد. وهو في الفقه محكوم باستيفاء شروطه (= القدرة العلمية على ممارسته) التي فصّلها الأصوليون. وهو في السياسة محكوم بتحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم. وكفالة حقوقهم وحرّياتهم أساس جلب المصالح السياسية كلها، وطريق درء المفاسد جميعها.

والاجتهاد السياسي في تنظيم الدولة وإدارتها لم يتوقّف على طول الزمن الإسلامي كله... غاية الأمر أنه حين نحيت الشريعة الإسلامية عن حكم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية (= عن حكم الواقع) وترتّب على ذلك أن جمد الجهد الفقهي المبدع، وكفّ الفقهاء عن ممارسة البيان الفقهي: كان السبيل الوحيد أمام الحكّام هو ما وصفه ابن قيم الجوزية بأنهم «أحدثوا من أوضاع سياستهم فسادًا عريضًا» وكان ذلك نتيجة ظنّهم «أن الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد» ولذلك كان اجتهاد ابن قيّم الجوزية أنّه «حيثما أسفر وجه العدل: فثم شرع الله

ودينه» وكان اجتهاد آخرين (ابن عقيل الحنبلي) أن السياسة الإسلامية هي «ما لا يخالف ما نطق به الشرع» وأن القائلين بأنّ المقبول في الإسلام سياسيًا هو «ما نطق به الشرع» يقعون في أمرين: «الغلط» لأن قولهم لا يدل عليه دليل صحيح قط في القرآن ولا في السنّة. وتغليط الصحابة والتابعين لأنهم مارسوا كلّ ما رأوه مؤدّيًا إلى تحقيق مصالح الناس دون جمود على النصوص»[11]. والمقصود بالجمود هنا: عدم ابتكار ما لم تأذن النصوص صراحة به.. فأين هي النصوص في خصوص النظم والأوضاع السياسية؟؟.

وعلى ذلك فالسؤال الذي يواجهنا هو: ما الذي توجبه النصوص أو الأصول الإسلامية على الناس في حياتهم السياسية؟ وما الذي تمنعهم منه؟ وهل حددت لهم طرقًا معينة لبلوغ ما توجبه أو لتجنّب ما تمنعه؟

والجواب على هذا السؤال يبدأ بتقرير أنّ المصادر الإسلامية لم ترسم للناس طريقًا لبلوغ الأهداف الأساسية المقررة في القرآن الكريم والسنّة النبوية:

- فالإسلام في القرآن والسنّة لم يحدّد نظامًا معينًا للحكم. ولكنّه حدّد القيم الإسلامية التي يجب أن تستمسك الأمّة بها، وتحاكم الحاكمين إليها. وهذه القيم هي التي نسميها «القواعد العامّة» و«الأمور الكليّة» وأمثال ذلك من عبارات، وذلك في المجال السياسي متّسق مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلّها في اتسامها بالمرونة الكاملة المستلزمة صلاحيتها للتطبيق عن طريق التخريج على أحكامها والبناء على أساسها. ومن أجمل التعبيرات الفقهية عن هذه الحقيقة قول الإمام الجويني: «معظم وسائل الإمامة (أي المسائل السياسية) عَرِيَّةٌ عن مسالك القطع خَلِيَّةٌ عن مدارك اليقين»[12].

- وإذا كان اختيار الحاكم هو حجر الأساس في تنظيم الدولة في الوقت الذي قامت فيه دولة الإسلام الأولى (ولعله حجر أساس حتى اليوم) فإنّ الإسلام اكتفى بتقرير أن الشورى هي طريق هذا الاختيار. فالأصل أن الحاكم يجب أن يختار بإرادة الأمة الحرة وهكذا جرى اختيار الأربعة الخلفاء الراشدين، ولا توجد طريق معينة لتحقيق هذا الاختيار فكل زمن يخترع طرقه[13].

- والحرية قيمة إنسانية ملزمة، كفلها الإسلام للإنسان منذ كان، حتى عُدَّت فطرة ممّا فطر الله الناس عليها، تؤكدها سيرة رسل الله جميعًا وتثبتها نصوص القرآن والسنّة.

- والحرية السياسية في الإسلام فرع لأصل عامّ هو حرية الاختيار ففي الحديث «لا يكن أحدكم إمّعة يقول أنا مع الناس: إنْ أحسن الناس أحسنت، وإنْ أساءوا أسأت»...، والجهر بالرأي في الإسلام واجب وليس مجرد رخصة: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم»، و «لا يمنعن رجلاً هيبة الناس أن يقول الحق إذا علمه».

- والمساواة بين الناس في تطبيق القانون وفي ممارسة الحقوق والحريات العامّة أصل إسلامي مطّرد لا يجوز العدوان عليه، ولا الاستثناء منه: «لو أن فاطمة بنت الرسول سرقت لقطع محمد يدها». وقد صحّ عنه صلّى الله عليه وسلّم أنّه كان أكثر الناس مشورة لأصحابه».

- والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان شرعيان تقوم بهما نظم الإسلام كافة، وهما واجبان - بل فرضا كفاية - على الجماعة ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عِمْرَان، ١٠٤). ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عِمْرَان، ١١٠).

- والحكّام مسؤولون أمام الأمة عن عملهم في رعاية شؤونها، وهي مسؤولية قررها فعل الرسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه، وليس لأحد من الحكام بعده أن يدّعي حصانة لم تكن للرسول عليه الصلاة والسلام.

إنّ الناظر في أصول الإسلام (= مصادره) لا يجد إلّا مثل هذه القيم الكلية التي توجبها نصوص يبلغ عموم ألفاظها مبلغًا لا يكاد يقيّد الأمة بشيء في سبيل تنظيم وضعها موضع التنفيذ. والوسائل - بداهةً وضرورةً - تختلف من عصر إلى عصر ومن قوم إلى قوم، ولا تثريب على أهل بلد إسلامي إن رأوا اتخاذ ما لا

يحتاج إليه بلد آخر، أو ابتدعوا ما لم يسبقهم إليه سابق، أو اقتبسوا من تنظيم غيرهم ما يحفظ لهم حقوقهم ويصون عليهم حرياتهم وحرماتهم.

ومن الكلمات المضيئة لواحد من كبار علماء الإسلام، في عصوره كلها قوله: «وتقسيم بعضهم (بعض العلماء) طرق الحكم إلى شريعة وسياسة... كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل... وكلّ ذلك تقسيم باطل». «بل السياسة، والحقيقة، والطريقة، والعقل، كلّ ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد. فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسيم لها، والفاسد ضدّها ومنافيها»(١٤).

والمشتغلون بالفكر السياسي الإسلامي، والمهتمون به، يواجهون شبهتين تتداولهما بعض تعبيرات الإسلاميين في مسألة التعددية السياسية ـ الحزبية، بالتعبير الأكثر شيوعًا ـ وهما شبهتان مردودتان لا أثر لأيتهما في صحّة ما قررناه.

الشبهة الأولى هي قول بعض الباحثين إن الإسلام لا يعرف الحزبية، وهي حجّة لا معنى لها، إذ لا دلالة في العدم، أعني أنّ عدم معرفة «الإسلام» شيئًا ما تعني أحد أمرين: إمّا عدم ورود نص مقرّر له في أصول الإسلام وإمّا أنّ المسلمين لم يمارسوه في تاريخهم. فإذا كان المراد هو المعنى الأول فإنّ سكوت النصوص يعني إباحة المسكوت عنه، ما لم يكن من الأمور التي لا يستقلّ العقل بإدراكها (كالعبادات) فعندئذ يكون سكوت النصوص دليلاً على عدم مشروعيتها.

وبدهي أن مسألة التعددية السياسية ليست من نوع ما لا يستقلّ العقل بإدراك وجه المصلحة فيه، وليست من نوع العبادات والكفّارات والمقدرات وما جرى مجراها حتى يكون الوقوف عند ما صرّحت به بعض النصوص هو الواجب فيها. بل هي من مسائل المصالح المتغيّرة التي مبدؤها ومنتهاها إلى ما يقرره العقل البشري. وإذا كان المراد المعنى الثاني ـ أنّ المسلمين لم يمارسوا الحزبية السياسية في تاريخهم ـ فإن ذلك أيضًا لا دلالة فيه، إن صحّ، لأن السكوت

التاريخي لا يفيد حكمًا بالإباحة ولا بالمنع، وكم من أمور قررها الصحابة ـ مع قرب عهدهم برسول الله صلّى الله عليه وسلّم ـ ولم يكن لها في عهده سابقة؟! فما بالنا بحال الناس اليوم بعد كل الذي أصابته البشرية ـ أو أصابها ـ من تطوّر وتغيّر؟

وهو غير صحيح، لأن تاريخ الإسلام عرف فرقًا سياسية عدة كالخوارج والشيعة والمعتزلة وكل فرقة خرجت منها فرق متعددة، ولم يقل أحد إنهم بتحزبهم السياسي قد خرجوا عن الإسلام أو خالفوه. بل إنّ صدر الإسلام قد اتسع لعشرات المذاهب العقيدية والمدارس الفقهية، ولم يكفّر أحد ـ من أهل العلم الصحيح ـ أحدًا لمخالفته في المذهب العقيدي أو الفقهي، فكيف لا يتسع صدر الإسلام لاختلاف سياسي؟!

والشبهة الثانية أن القرآن الكريم ذمّ الحزبية والفرقة والتشيّع، في مثل قوله تعالى ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الْمُؤْمِنُونَ، ٥٣) وقوله سبحانه ﴿فَاخْتَلَفَ الأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (مَرْيَم، ٣٧) وقوله سبحانه ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ...﴾ (غَافِر، ٥).

والواقع أنّ هذه الشبهة مجرد لعب بألفاظ القرآن الكريم، لأن القرآن نفسه قد ذكر الأحزاب على سبيل المدح، كما ذكرها في معرض الذمّ فمما ذكرت فيه الأحزاب مدحًا لها قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (الْمَائِدَة، ٥٦) وقوله سبحانه ﴿... أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ، إلاّ أَنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الْمُجَادَلَة، ٢٢). فقصر الاستشهاد على استخدامات القرآن الكريم للفظ الحزب في معرض الذمّ أمر لا يسوغ في منطق العلم ولا تستقيم النتائج التي تترتّب عليه في صحيح الاستدلال.

ولهذه الشبهة وجه آخر لا يقل تهافتًا عن وجهها الأول، ذلك أنّ بعض الإسلاميين العصريين يستدلون بالآيات التي ذكرت فيها الأمّة موصوفة بأنّها أمّة

واحدة على أنها تفيد عدم إباحة الإسلام للحزبية السياسية، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأَنْبِيَاء، ٩٢)، والمراد في هذه الآية، وفي جميع الآيات الأخرى الجارية مجراها، وحدة الدين المتمثلة في إخلاص العبودية لله وحده وعدم إشراك أحد معه أو من دونه. ومن ثم ففي الاستدلال بمثل هذه الآية على الوحدة السياسية في مقابلة إباحة التعددية السياسية مغالطة صريحة، وتحميل لآيات القرآن الكريم فوق ما تحتمل.

وقد سُئِلَ شيخ الإسلام ابن تيمية عن موقف الإسلام من الأحزاب فأجاب بأن الأحزاب التي أهلها مجتمعون «على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصّب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق أم على الباطل فهذا من التفرّق الذي ذمّه الله ورسوله»...[١٥].

والقول بوجوب التعددية السياسية بأوسع معانيها في الدولة الإسلامية المعاصرة هو الذي ينتهي إليه النظر المنصف في نصوص الإسلام وتاريخه على السواء، وهو لا يحتاج - للتدليل على صحته - إلى أقوال السابقين، فحتى لو لم يقل أحد بمثل قول ابن تيمية فإنّ المصلحة توجب القول به، والنظر الصحيح يرجّحه على قول المخالفين له.

بل إنّ من رأينا أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقدمها، ولحرية الرأي فيها، ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وهو استبداد واقع في جلّ هذه المجتمعات أو كلّها.

وفقه القواعد الأصولية يقوم، من بين ما يقوم عليه، على قاعدة عظيمة: «ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب». فهل يمكن أن تقوم قائمة لنظام سياسي إسلامي في العصر الحاضر وهو ينكر على الناس اختلاف الرأي، وهو فطرة؟ أو وهو ينكر على الناس حرية التعبير عن الرأي، وهو حق أزلي؟ أو وهو ينكر على الناس التجمع لبيان ما يرونه حقًا أو يعتقدونه باطلاً، وهو أمر ربّاني؟

وشأن جماعات المصالح، ومؤسّسات المجتمع المدني كافّة كشأن الأحزاب السياسية سواءً بسواء، كلها تنظيمات تضمّ المتفقين في الرأي في مواجهة المخالفين لهم. وكلّها مباح ما دام يتخذ من الشرعية القانونية للدولة سندًا ومن مشروعية وسائل التغيير والتعبير سبيلاً إلى بلوغ ما يريد.

الهوامش

(١) الظلال، جـ١١ ص ٣٤٣ وما بعدها.

(٢) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، بيروت، ١٩٩٢، بتحقيق صفوان داوودي، مادّتي: دين ومِلَلْ.

(٣) خليل أحمد خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، بيروت، دار الحداثة ط أولى ١٩٨٤، ص٤٥.

(٤) Gaston Potol، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة خليل الجرّ، باريس، المنشورات العربية، د.ت. ص١٨ و٢٨.

(٥) محمد مصطفى شلبي، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**، بيروت ١٩٦٩، ص ٨٥ وما بعدها.

(٦) محمد سليم العوّا، **في النظام السياسي للدولة الإسلاميّة**، ط ٧ القاهرة ١٩٨٩، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٧) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤، ص٥٦٣ وما بعدها.

(٨) نقلاً عن: **الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه**، ط بيروت دون تاريخ، وانظر الدراسة القيّمة للدكتور توفيق الشاوي: **فقه الحكومة الإسلامية بين السنّة والشيعة**، منشورات العصر الحديث، بيروت ١٩٩٥، ص١٦٦.

(٩) باختصار وتصرّف عن: محمد سليم العوّا، **الحقّ في المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة**، الملتقى الفكري الثاني للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩١، ص٤٢ وما بعدها.

(١٠) العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، جـ٢، ص١٤٢.

(١١) ابن قيم الجورية، **الطرق الحكمية**، ص٢٥.

(١٢) الجويني، **غياث الأمم**، ص٥٩ من طبعة الإسكندرية ١٩٨٠.

(١٣) محمد سليم العوّا، **في النظام السياسي**، ص٦٩ ـ ٧٠.

(١٤) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، جـ ٤، ص٣٧٥.

(١٥) **مجموع الرسائل والمسائل**، جـ١، ص١٥٢ ـ ١٥٣.

«الدين والدنيا في المسيحيّة والإسلام»

«الدّين والدّنيا في المسيحيّة والإسلام» هو عنوان الحلقة الدراسيّة الصيفيّة الأولى التي نظّمها مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة في جامعة البلمند. وهذه الحلقة جمعت المطران جورج خضر والأب كريستيان فان نيسبن والأب لويس بواسيه والدكتور محمّد سليم العوّا والدكتور رضوان السيّد والدكتور أحمد بيضون والدكتور يورغن نيلسن والدكتورة جولييت حدّاد والدكتور خالد زيادة والدكتور طارق متري. أمّا الطلاّب المشاركون فيها فقد ناهز عددهم الثلاثين وأتوا من لبنان ومصر والاردن.

هدف هذه الحلقة الدراسية الأساسي - والحلقات التالية - هو صياغة مشتركة لرؤية واحدة تخص المسيحيين والمسلمين معاً في سعيهم نحو حياة أفضل وتحقيق أكمل لقناعاتهم الدينية. إنّه لمن المألوف أن تقام الندوات العلمية وأن تكون فيها مقاربات مختلفة لمواضيع معينة، ولكنّ هذا لم يكن هو المنشود. الحلقات الدراسية تفسح المجال أمام درس وحياة مشتركة بين طلاب وأساتذة، حتى تأتي المعاناة بثمار تعبر عن الوحدة التي تجمع ولو اختلفت أحيانا النكهات. هذا العمل يتعدى مقولة التعايش إذ ينفذ إلى صياغة العيش الواحد.